



Das lange Warten: Nicht-Beziehung und Dissoziation im Leben auf Standby

Nikolaus Lehner (Wien)

Zusammenfassung: Der Artikel erörtert das existentielle Warten, das mit dem Gefühl einhergeht, ein Leben auf Standby zu führen. Dabei versucht der Autor, diesen Existenzmodus mit den im Artikel elaborierten Konzepten der Nicht-Beziehung bzw. des gesperrten Übergangs zu erhellen und verknüpft diese Konzepte mit Überlegungen zu dissoziativen Zuständen, dem Begriff des psychischen Todes und der Unlebendigkeit. Zudem wird vorgeschlagen, dass die therapeutische Situation sich dadurch auszeichnet, im Warten des anderen aufgehoben zu sein.

Schlüsselwörter: Warten, Nicht-Beziehung, Dissoziation, Unlebendigkeit, Übergang

Gesperrte Übergänge

Es gibt ein Warten, das die ganze Existenz in sich einzufassen vermag: Es lässt uns in ein stillgelegtes Leben gleiten, das zu einer unüberwindbar scheinenden Synkope unserer Lebendigkeit und unseres In-der-Weltseins wird. Kaum etwas erschöpft und verhärtet so sehr wie dieses lange Warten. Nicht nur nehmen wir diese Passivierung als sinnlos wahr, sie scheint ausweglos zu sein. Das Vergehen der Zeit wirkt leer, es wird, wie eine Uhr ohne Ziffernblatt, eher zu einem Mahnmal als zu etwas, das zu gebrauchen wäre. Es ist auffällig, dass diese Leere der Zeit sich der Erzählbarkeit entzieht. Das Leben wird in diesem Existenzmodus unaussprechbar, es bleibt ohne Spuren, wie die Durchquerung eines Meeres, das zwei Kontinente voneinander trennt. Gemäss Ulrich Sonnemann können wir die Zeit nur als Übergang denken und wahrnehmen: «Zeit ist *Übergang* oder ist *Nichts*» (Sonnemann, 1987, S. 220). Wenn die Zeit nicht mehr als ein solcher Übergang begriffen werden kann, verliert sie ihren Halt; die Brücke, die zwischen dem Vorher und Nachher geschlagen wird, bricht ein. Eine bestimmte Form des Wartens ist dieser Zusammenbruch der Zeit, der durch einen gesperrten Übergang hervorgerufen wird.

Alltägliche Formen des Wartens stehen mit mehr oder weniger spezifischen Erwartungen in Verbindung. Zugleich ist es klar, dass sich das Warten nicht mit dem Begriff der Erwartung deckt: Denn wenn wir etwas *erwarten*, haben wir das Gefühl, ein gewisses Mass an Kontrolle über das betreffende Ereignis zu haben. Wir nehmen also an, einschätzen zu können, ob und wann das Ereignis eintreten wird (vgl. Gasparini, 1995, S. 29 ff.). Im Unterschied dazu zeichnet sich das existentielle Warten, um das es an dieser Stelle gehen soll, dadurch aus, dass wir keine Macht über das Ereignis haben oder zu haben vermeinen. Je ungewisser es ist, ob oder in welcher Weise das Ereignis eintreten wird, je weniger Kontrolle über ein erwartetes Geschehnis wir zu haben glauben und je mehr diese Unverfügbarkeit der Zukunft uns trifft, desto eher verfallen wir in existentielles Warten.

Anfangs warten wir vielleicht noch auf etwas relativ Bestimmtes, auf die Liebe, Inspiration oder Bestätigung, ein Urteil, eine Diagnose, Erleuchtung, die Auflösung eines Traumas, auf einen anderen. Irgendwann kommt es aber zu einem Kippunkt, das Ausharren wird objektlos und verkommt zu einem existentiellen Warten ins Leere hinein. Dabei sind die Erfahrung des alltäglichen Wartens und die Erfahrung des existentiellen Wartens keine vollkommen unterschiedlichen Phänomene, vielmehr befinden sie sich auf unterschiedlichen Enden desselben Kontinuums. Es ist wie mit dem Postulat der Katastrophentheorie, demzufolge sich ein System lange Zeit kontinuierlich entwickelt, schlagartig aber Zustandsveränderungen des Gesamtsystems eintreten können: Ein Teich, der kippt, ein Schneebrett, das abgeht, Eis, das seinen Aggregatzustand ändert und gefriert (vgl. Mitchell, 2009). Ähnlich ist es mit dem Warten, das die Zeit erst langsamer vergehen, dann stillstehen zu lassen scheint und plötzlich das gesamte Leben in seinen Bann zieht. Im Fall des alltäglichen Wartens ist uns klar, worauf wir warten, was wir zu erwarten haben; wir können es uns vorstellen, wir haben vielleicht sogar das Gefühl, einen Einfluss auf das Ereignis zu haben, auf das wir warten. Dagegen verliert der Vorstellungsinhalt des existentiell Wartenden an Schärfe, er fühlt sich machtlos, dem Lauf der Dinge ausgeliefert. Im Gegensatz zur Erwartung scheint diese Form des Wartens zuweilen gar keinen Vorstellungsinhalt mehr in sich einzufassen, es bleibt offen und objektlos: Ein sprachloses Warten, das sich vielleicht eher als eine Gestimmtheit charakterisieren liesse. Dabei kann es offenbleiben, ob dieses Warten tatsächlich objektlos ist, oder ob es sich auf ein unbekanntes Objekt bezieht. Dieses Warten bezeichne ich als existentiell, weil es das Leben selbst betrifft, zu einer Lebensform werden kann: einem Leben auf Standby. Dabei kann dieses Leben durchaus von Geschäftigkeit bis hin zur Raserei begleitet sein, geprägt von einem endlosen Kreisel aus Arbeit, Freizeit und Konsum.

Doch es bleibt der Eindruck, mit dem Leben nicht begonnen zu haben, nicht teilzuhaben, nicht ganz da zu sein.

Siegfried Kracauer hat angenommen, dass es sich beim existentiellen Warten um ein weit verbreitetes Phänomen des modernen Lebens handelt. Er versuchte dieses Phänomen zu fassen, indem er es vor allem als eine metaphysische Leere beschrieben hat: «Es ist das metaphysische Leiden an dem Mangel eines hohen Sinnes in der Welt, an ihrem Dasein im leeren Raum, das diese Menschen zu Schicksalsgefährten macht» (Kracauer, 1977, S. 106). Die existentiell Wartenden werden von Gefühlen der Beliebigkeit, Farblosigkeit und Sinnlosigkeit überwältigt. Dabei handelt es sich meiner Meinung nach nicht notwendigerweise um eine metaphysische oder spirituelle Leere, als vielmehr um die Unfähigkeit, Objektbesetzungen zu entwickeln, die sich nicht nur auf eine reine Abwesenheit beziehen.

Das Warten als Nicht-Beziehung

Im Allgemeinen impliziert das Warten immer eine Nicht-Beziehung; was nicht dasselbe ist wie Beziehungslosigkeit. Eine Nicht-Beziehung unterscheidet sich von reiner Beziehungslosigkeit. Im Gegensatz zu der Beziehungslosigkeit besteht eine Nicht-Beziehung immer im Entzug einer Relation zu einem Objekt oder zu einem anderen. Es ist auffällig, dass sich die durch das Warten konstituierte Erfahrung der Nicht-Beziehung auf das Leben selbst auszuweiten droht: Wenn wir warten, verlieren wir nicht nur unser Interesse an dem, was um uns herum passiert, die Dinge passieren uns in einem wörtlichen Sinne: sie ziehen an uns vorbei, ohne uns anzugehen. Dies zeigt sich schon im Fall alltäglicher Wartesituationen. Als Wartende verlieren wir die Fähigkeit, das Erlebte zu integrieren, da es sich jeglicher Bedeutsamkeit entzieht. Jede tatsächlich erlebte Beziehung wirkt angesichts dieser Nicht-Beziehung matt, schal und unbefriedigend. Wenn wir dann doch vermeintlich bedeutungsschwangere Erlebnisse haben, dienen diese nur als Zeichen für das Ungeschehene, das dem Warten zugrunde liegt: Nichts verweist auf einen Bedeutungshorizont, der wesentlich über unser Warten hinausreichen könnte.

Wenn nichts mehr über das Warten hinausreicht, wird alles andere schnell banal: dabei handelt es sich um ein Phänomen, das sich schon beim Warten an der Haltestelle zeigen kann. Doch diese Banalität ist trügerisch. Denn das Warten könnte eine ganze Existenz ausfüllen, wenn es sich auch um eine entleerte, bedeutungslose Seinsweise handelte. Unsere einzige wirkliche Beziehung wird dann die Beziehung zu einer Nicht-Beziehung. Das Warten lässt sich deshalb als ein gesperrter Übergang beschreiben. Wenn wir warten, haben wir ein Problem damit, die Erfahrung von Differenz, und damit die Erfahrung von Zeit machen zu können:

Wenn alles unterschiedslos ineinander verfließt, gibt es kein Vorher oder Nachher, die Zeit wird zu einer trägen Masse, die starr wird wie erkaltete Lava. Dabei wirkt es fast so, als gäbe es beim Warten, im Gegensatz zur Erwartung, kein Objekt mehr, welches das Zeiterleben strukturieren könnte.

Wir können uns diesen Umstand mit dem klassischen, psychoanalytischen Modell erklären, demzufolge das wartende Kleinkind in Abwesenheit der Befriedigung die Erfüllung seines Wunsches zu halluzinieren beginnt. Im Verlauf der normalen Entwicklung weicht demnach die Halluzination der Phantasie, die dann wiederum durch das Denken und realitätsadäquates Handeln ersetzt wird (Goldberg 1971, S. 415). Der Psychologe Walter Mischel (2014) versuchte die halluzinatorische Wunscherfüllung experimentell zu evaluieren, indem er auf ihre Lieblichkeit wartenden Kindern Fotos der betreffenden Süßigkeiten vorlegte: Tatsächlich konnten sich diese Kinder deutlich länger gedulden als die Kinder in der Kontrollgruppe, denen von vornherein die echten Süßigkeiten vorgelegt wurden. Dabei scheint es innerhalb experimenteller Settings allerdings vor allem die Fähigkeit zur Ablenkung zu sein, die das Warten erleichtert (Mischel, 2014), die Fähigkeit also, andere Objekte libidinös zu besetzen und die eigenen Gedanken und Phantasien von dem begehrten Objekt abdriften zu lassen. Dabei ist es denkbar, dass das Kind, wie der Psychoanalytiker Otmar Seidl (2009, S. 107) schreibt, das Vergehen der Zeit in der Abwesenheit der erwünschten Befriedigung wahrscheinlich erstmals als Dauer erlebt (Seidl, 2009). Das Kind erlebe die Zeit jedoch nur solange als gegenwärtige Dauer,

[...] wie es ein inneres Bild eines bedürfnisbefriedigenden Objektes trotz dessen Abwesenheit aufrechterhalten kann. [...] Wenn dieses innere Bild zusammenbricht, bedeutet dies, dass auch das Erlebenkönnen von Gegenwart und Zukunft und deren innerer Verbindung zusammenbricht. (S. 107)

Das Warten ist gerade durch diesen Zusammenbruch gekennzeichnet. An dieser Stelle ist es nicht so wichtig, ob wir sie als eine valide Aussage über das reale, frühkindliche Erleben begreifen, es scheint mir aber einsichtig zu sein, dass das Zeiterleben an die Fähigkeit geknüpft ist, ein abwesendes Objekt zu denken und zu erinnern. Ergänzend möchte ich hinzufügen, dass dieses Objekt offenbar nicht nur herbeigesehnt, sondern auch gefürchtet werden kann: Die Valenz der Besetzung tut also nicht unbedingt etwas zur Sache.

Seidl (2009, S. 111) verknüpft die Unfähigkeit, das innere Bild des verlorenen Objekts aufrechtzuerhalten, vor allem mit der «Zeitpathologie» der Depression. Das spezifische Zeitempfinden in der Depression bzw. in der Melancholie – bestimmt vom Eindruck leerer Dauer, von Zeitlosigkeit und unbestimmtem Warten – wurde sowohl in der psychoanalytischen als auch in der psychologischen Literatur immer wieder beschrieben (vgl. Verhaeghe, 2004, S. 172; Rottenberg, 2014, S. 300 f.; Zimbardo & Boyd, 2008, S. 184; Wittmann, 2015, S. 92 ff.; Küchenhoff, 2019, S. 21 ff.).

Wir verfallen diesem Warten demnach vor allem in Zuständen der Hoffnungslosigkeit, dann also, wenn sich die Vorstellungsinhalte von den Vorstellungszielen abgelöst haben und nur noch die Hülle des ursprünglich Erhofften übrig bleibt. Wie Plügge (1950, S. 326) schreibt, erfüllt das Ziel, wenn wir uns in existentiellen Wartesituationen befinden, nicht das gegenwärtige Leben, sondern entwertet es, da es nur noch als absoluter Mangel wahrnehmbar ist. Plügge (1950, S. 333) erklärt sich so auch die Ausweglosigkeit und Antriebslosigkeit der Wartenden damit, dass sich bei ihnen das «Etwas-Sich-Vorstellen» – die Mentalisierungsfähigkeit – nicht durchzusetzen vermag: Die Vorstellung dient allenfalls noch als Abwehr gegen die Leere, die andernfalls um sich greift und die Wartenden zu verschlucken droht: Eine Angst vor dem Zusammenbruch, vor der Ich-Auflösung. Vielleicht führt der unmittelbare Sog dieser Leere in manchen Fällen auch dazu, dass es nötig wird, diese nach aussen zu projizieren, um zumindest eine minimale Distanz zu dem Gefühl des Verschlucktwerdens zu gewinnen.

Auf jeden Fall scheint das Warten mit Wünschen oder Befürchtungen verknüpft zu sein, die als negative Existenz oder Nicht-Beziehung fortbestehen, ohne mit Vorstellungsinhalten oder Gedanken erfüllt werden zu können. Etwas bleibt zurück wie der Kopfabdruck auf einem Kissen. So werden zumindest drei Möglichkeiten denkbar:

1. Wir dürfen oder wollen uns kein Bild davon machen, wie die Befriedigung unserer Wünsche aussehen könnte. Die Ursache für unser Warten liegt dann möglicherweise in einer Art von Bilderverbot begründet.
2. Wir vermögen es nicht, überhaupt einen Wunsch hervorzubringen und damit psychisches Erleben in Gang zu bringen, weil der Apparat im Bion'schen Sinne (1963, S. 432 ff.) dazu nur unzureichend ausgeprägt oder gestört ist.
3. Das psychische Erleben selbst wird als ein Zuviel oder als unbearbeitbar wahrgenommen, so dass das Warten eine Flucht vor dem psychischen Erleben oder Erleiden darstellt, so ähnlich wie ein elektronisches Gerät, das sich bei Überhitzung auf Standby stellt. Ein Vorgang, der Winnicotts

Überlegungen zum Zusammenbruch widerspiegelt, da das existentielle Warten in diesem Fall zugleich als Abwehr gegen einen Zusammenbruch dient, zugleich aber der real erfolgte Zusammenbruch ist.

Für die letzteren beiden Fälle ist es bemerkenswert, dass der Wartende wie der Melancholiker durch seine Weltentrücktheit auffällt. Denn es ist nicht unbedingt so, dass die Welt für den Wartenden zu existieren aufhört: Es ist ja alles da, Vogelgesang vor dem Fenster, Freundschaften, Musik und Kaffeehäuser, aber all das ist nichts. Was die Wartenden von ihren Mitmenschen unterscheidet, ist ihre Anhedonie, ihre Freudlosigkeit am Aktuellen, Verfügbaren. Im Warten zieht sich der Affekt von der Welt zurück. Alle Bestrebungen und Anhaftungen verschwinden, allein der Eindruck der Dauer, der *langen Weile*, ist stark genug, um wirklich zu fesseln.

Dissoziation, Unlebendigkeit und Anhedonie

Diese Anhedonie steht mit einer doppelten Dissoziation in Zusammenhang: Die Wartenden sind von der Welt und den anderen, aber auch von sich selbst dissoziiert. Das Warten zeigt sich vor allem im Unvermögen, eine bedeutsame Verbindung einzugehen. Es ist das Unvermögen, Libido an die Dinge zu heften, die verfügbar oder potenziell erreichbar sind. Die Libido gilt nur dem, was nicht ist. Das, was nicht ist, ist jedoch mit dem zunehmenden Vergehen der Zeit ein unsicheres, allenfalls schemenhaft erfasstes Objekt, dessen permanentes Verschwinden das Begehren versickern lässt. Dies wiederum hat die Entbindung der Libido vom Selbst zur Folge: So berichtet der jungianische Analytiker Phil Goss (2006, S. 687) von einem Patienten, der auf die ungewisse Rückkehr seines Geliebten aus Übersee wartete, dabei aber vor allem damit haderte, sich selbst präsent und lebendig zu fühlen. Diese Unlebendigkeit bestimmt den Wartenden ganz. Für den Wartenden gibt es deshalb auch keine Ablenkung, kein Rezept, ihn von seinem Warten abzubringen. Goss (2006, S. 692) schlägt vor, eine Prädisposition für derartige Zustände auf Isolationserfahrungen und wenig ausgeprägte Resonanzenerfahrungen in der Kindheit und Jugend zurückzuführen: Aufgrund dieser Erfahrungen werde die Selbstwerdung auf ein unbestimmtes Später verschoben. Ob diese lebensgeschichtliche Herleitung nun zutrifft oder nicht, sicher ist, dass das existentielle Warten eine Desubjektivierung nach sich zieht: Ich gehe, aber ich gehe auf nichts zu. Ich bewege mich, aber die Bewegung ist bedeutungslos. Ich spreche, aber ich bin sprachlos. Ich sage ich, aber ich bin niemand. So oder so ähnlich könnte die Litanei des Wartenden lauten.

Wenn ich sage: «Ich passe», verwende ich damit eine österreichische Bezeichnung für das Warten. Aber «passen», das bedeutet nicht nur zu warten, sondern auch, sich nicht mehr auszukennen. Man sagt: «Ich passe», wenn man keine Antwort hat, wenn man nicht mehr weiss, was der Fall ist und wie es weitergehen soll, welche Entscheidung zu treffen wäre, wo die eigenen Möglichkeiten und Grenzen liegen. Deshalb gibt es auch kein Gefühl des Wartenden für das Vergehen der Zeit. Denn es ist das Selbst, das die Zeit organisiert: Wenn kein Selbstgefühl vorhanden ist, das Ich also nicht narzisstisch besetzt wird, steht die Zeit still (vgl. Goldberg, 1971, S. 414). Die narzisstische Besetzung des Selbst geht mit der mehr oder weniger expliziten Phantasie einher, eine gewisse Kontrolle über die Zukunft zu haben (Goldberg, 1971, S. 415.) Wenn diese Besetzung verloren geht, finden wir uns mit dem überwältigenden Gefühl der Ausweglosigkeit wieder. Diese doppelte Dissoziation, die Entkopplung der Libido vom Selbst als auch von den Objekten, führt zu einem affekt-, zeit- und ziellosen Lebensgefühl, wie es besonders eindrücklich von Siegfried Kracauer (1977) beschrieben wurde:

Da diesen Menschen Haft und Grund fehlt, treibt ihr Geist steuerlos dahin, überall und nirgends zu Hause. Als Vereinzelte durchqueren sie die unendliche Mannigfaltigkeit geistiger Phänomene, die Welt der Geschichte, der seelischen Ereignisse, des religiösen Lebens, vor nichts mehr Halt machend, gleich nahe und gleich fern sämtlichen Gegebenheiten. Gleich nahe: denn sie versenken sich mit Leichtigkeit in jede Wesenheit, weil kein Glaube mehr ihren Geist fesselt und ihn derart hindert, irgendeiner beliebigen Erscheinung sich auf beliebige Weise einzuverleiben. Gleich fern: denn niemals gilt ihnen eine Erkenntnis als die letzte, niemals also sind sie so tief in eine Wesenheit gedrungen, da sie in ihre Tiefe dauernd eingehen und gleichsam nicht mehr aus ihr heraus gelangen können. (S. 108)

Wenn wir in diesen Zustand fallen, erfahren wir sozusagen eine «unerträgliche Leichtigkeit des Seins» (Kundera, 2005), die sich als eine allumfassende Beliebigkeit sowie als die Unfähigkeit entpuppt, sich einer Sache zu widmen.¹ Dauert dieser Zustand zu lange an, endet er in Unlebendigkeit, in einer Art des Totseins. Mit André Green (2004, S. 24) gesprochen versinken wir dann in negativer Halluzination, einem Zustand, in dem es keine Dialektik zwischen Lust und Unlust, zwischen Positivem und Negativen mehr gibt, sondern nur noch «das Neutrum». Wir geraten also in einen Zustand, in dem keine affektiven Besetzungen,

keine lebendigen Erfahrungen mehr möglich sind (vgl. Green, 2005 [1972], S. 275). Deshalb vermögen wir es im Zustand des existentiellen Wartens nicht länger, gegenwärtige Ereignisse als Erfahrungen in unser Leben zu integrieren, und das heisst letztlich: unser Leben zu leben.

Dabei gibt es heute viele Möglichkeiten, die eigene psychische Unleben-digkeit, unsere «pockets of deadness» (Eigen, 2004, S. 3) nicht zu bemerken. Es ist ein Leichtes, das Leben im Standby-Modus vor sich selbst und vor anderen zu kaschieren, denn wir leben auch in einer Just-in-time-Gesellschaft, die jede Menge Ablenkung bietet. Wer wartet, ist im Grunde schon immer suspekt – legitim ist allein die Zurschaustellung von Dringlichkeit und Aktivität.

Das Warten ist auch ein Ärgernis, das mit allen Mitteln bekämpft oder vertuscht werden muss. Eine Möglichkeit dazu ist die Flucht in die Obsession: Wir können versuchen, das Warten und die damit einhergehende Leere zu leugnen, indem wir uns in das Tun flüchten. Dabei ist es nebensächlich, worin die Aktivität besteht: Wichtig ist nur, dass wir einen Augenblick glauben können, dass die Leere durch sie verschwinden könnte. Wir stellen dann zum Beispiel Pseudo-Ereignisse her, die uns nicht betreffen. Im Grassieren der *Fear of Missing Out* zeigt sich so mitunter auch die Angst davor, das Warten nicht auf Distanz halten zu können. Wir lenken uns ab, um das Warten zu vergessen. Wir sind, mit Siegfried Kracauer (1977, S. 114f.) gesprochen, «Kurzschluss-Menschen», die alles daransetzen, «nicht zurückzufallen in die Leere» des Wartens.

Die Ablenkung ist ein gescheiterter Versuch, einen Übergang einzuleiten, ein Verhältnis zur eigenen Zeitlichkeit zu finden. Die Zerstreuung ist nach Pascal (2007, S. 98) ein Mittel, um sich vom Wesentlichen abzuwenden, von dem also, auf das es wert sein könnte, zu schauen. Im Mittelhochdeutschen hiess «warten» genau das: *Auf etwas achtgeben*. Warten, das kann vielleicht auch bedeuten, auf seinen eigenen Mangel achtzugeben. Dieses «Auf etwas achtgeben» verlangt nach etwas anderem als Ablenkung, aber auch nach etwas anderem als Geduld. Denn die Geduld schwingt schnell in devote Duldsamkeit um. Sie hängt an einer erträumten Zukunft: Einmal wird alles anders, deshalb können wir noch ausharren. Die Tagträume dienen als Ersatz für die Gegenwart: Als ein solcher Ersatz können sie sich durch das ganze Leben ziehen, zu einer Gewohnheit werden. Phil Goss (2006, S. 688) hat diese Gewohnheit deshalb auch als Pathologie der Geduld bezeichnet.

Warten als Abwehr

Ablenkung und Zerstreuung dienen als Abwehr gegen das Warten. Zugleich kann das Warten selbst eine Abwehr sein: Dann tendiert es dazu, die eigentliche

Ablenkung zu werden. Indem wir warten, können wir uns der Welt entziehen: Die Ereignisse ziehen sternschnuppenartig an uns vorbei und verglühn, ohne Spuren zu hinterlassen. So hat Leon Altmann (1957, S. 513) darauf hingewiesen, dass das Warten dazu genutzt werden kann, die Vorwegnahme des Scheiterns auszuhebeln. Unsere Passivität wird dann zu einem Werkzeug, das darauf abzielt, Enttäuschungen zu vermeiden. Wie Adam Philips (2013, S. 160) schreibt, ist Desillusionierung tragisch, aber die wirkliche Tragödie ist die Vermeidung von Desillusionierung. Trotzdem sind diese vermeidenden Wartenden überall anzutreffen: Der Student, der aus Unzufriedenheit die Abgabe seiner Abschlussarbeit immer weiter hinauszögert, bis auch die letztmögliche Frist verstrichen ist, die unglücklichen Eheleute, die sich in Phantasiewelten retten, der Arbeitslose, der sich keine Bewerbung mehr zutraut. Dabei drückt sich in diesem Warten auch eine narzisstische Abwehr aus, geht diese doch mit der Neutralisierung des Objekts einher, mit der Strategie also, die (unmögliche) Wunscherfüllung und damit den Mangel auszuhebeln (Green, 2004, S. 23.). In diesem Sinne kann das Warten auch als Instrument gegen etwas dienen, von dem wir das Gefühl haben, es zu sehr zu begehren oder zu fürchten, so sehr, dass es bedrohlich für unsere eigene Existenz werden könnte. Diese Gefahr des Wartens kommt vielleicht auch in Roland Barthes (1986) Geschichte vom Mandarin und der Kurtisane zum Ausdruck:

Ein Mandarin war in Liebe zu einer Kurtisane entbrannt: Ich werde Euch angehören, sagte sie, wenn Ihr in meinem Garten, unter meinem Fenster, auf einem Schemel sitzend, hundert Nächte meiner harrend verbracht habt. Aber in der neunundneunzigsten Nacht erhob sich der Mandarin, nahm seinen Schemel unter den Arm und machte sich davon. (S. 100)

Doch die Geschichte des wartenden Mandarins weist auch darauf hin, dass sich unsere Präferenzen zu ändern vermögen. Wer lange gewartet hat, ist währenddessen unweigerlich zu einem anderen geworden. Die Konzentration auf das Warten, die Identifikation mit der Dauer lässt übersehen, dass der Wartende inzwischen verschwunden ist, während das Warten fort dauert. Das hat auch Konsequenzen für das Warten, an dessen Ende eine Erfüllung steht: Denn so ist es denkbar, dass nicht mein Warten in Erfüllung gegangen ist, sondern das Warten eines anderen, der ich schon nicht mehr bin.

Gloria Burgess Levin (2012, S. 19) verweist wiederum auf den Umstand, dass wir das Warten auch zur Vermeidung der Realzeit gebrauchen können; insbeson-

dere dann, wenn wir es nicht vermögen, mit unserer Lebensrealität oder unserem emotionalen Erleben umzugehen. Das Warten verkommt so zum Bollwerk gegen die Zeit und gegen nicht-integrierbare Gefühle. In diesem Sinn kann das existentielle Warten auch als Angriff gegen das psychische Geschehen selbst gewertet werden: In der Totenstarre psychischer Regungslosigkeit zu versinken ist manchmal immer noch erträglicher, als sich selbst spüren zu müssen. Der Standby-Modus ist in diesem Sinn vor allem ein Schutz gegen eine potentiell überwältigende Überreizung.

Zugleich wäre es falsch, das Warten nur als defizitäre oder pathologische Abwehr zu betrachten. Dazu passt es, dass sowohl die Phantasie als auch der Realitätsinn aus Sicht der Psychoanalyse aus dem Warten geboren werden. Das hungrige Kleinkind phantasiert von der sättigenden, mütterlichen Brust. Doch das Kleinkind gewinnt mit den Wartephasen zwischen den Stillzeiten auch die Phantasie einer Befriedigung: den Traum des Gestilltwerdens. Ausserdem gewinnt es ein Wissen um die Abwesenheit der sofortigen Befriedigung. Damit durchlebt es eine Erfahrung von Kontrollverlust und Abhängigkeit. Doch wenn die Mutter das Kind nicht zu lange auf das Stillen warten lässt, entsteht auch Vertrauen (Phillips 2013, S. 166 f.). Es gibt keine Befriedigung ohne diese Overtüre der Frustration, ohne eine Diskrepanz zwischen Erwartung und Erfüllung (Phillips 2013, S. 167). Folglich gibt es aus psychoanalytischer Perspektive weder Begehren noch Denken noch Befriedigung ohne die Erfahrung des Wartens.

Psychoanalytiker wie André Green (2005) haben deshalb überlegt, ob es optimale Wartezeiten geben könnte, um den Hunger des Babys zu stillen. Wenn die Mutter sofort auf die ersten Anzeichen von Hunger reagieren oder gar den Hunger antizipieren würde, entzöge sie dem Kleinen die Möglichkeit, seine Phantasie und seinen Wirklichkeitssinn zu entwickeln. Wenn die Mutter andererseits gar nicht auf die Ansprüche des Babys reagierte, erführe das Kind eine traumatische Desintegration. Green (2005, S. 15) schliesst daraus, in Rekurs auf Donald Winnicotts Diktum der ausreichend guten Mutter: «The good enough mother is also the bad enough mother». Dabei fällt auf, dass sich sowohl das Kind als auch der in analytischer Therapie befindliche Patient im Warten eines anderen vorfindet und wiederfindet. Die Frage ist also: Unter welchen Umständen findet das Warten nicht nur Stillstand oder Tod, wo wird es zum Schlüssel für mehr Lebendigkeit?

Im Warten des anderen aufgehoben sein

Das Wort *Patient* geht auf das lateinische *patiens, erdulden*, zurück. Der Patient ist der Erduldende. Das Wort Patient verweist also auf eine spezielle Be-

ziehung zur Zeit. Der Patient erleidet die Zeit oder leidet an der Zeit. Der Patient wartet. Der therapeutische Raum entfaltet ein eigenartiges Wechselspiel des Wartens und Wartenlassens. Dabei macht es schon im Alltag einen grossen Unterschied, ob man derjenige ist, der wartet, oder derjenige, der warten lässt. Wenn wir jemanden auf uns warten lassen, nehmen wir eine Haltung ein, die sich als passiv bezeichnen liesse. Aber das Wartenlassen fühlt sich nicht passiv an. Es handelt sich um keine spiegelbildliche Entsprechung des Wartens. Wer warten lässt, zeigt damit seine Nicht-Bezogenheit und damit seine Unangewiesenheit auf den anderen. Allenfalls behauptet derjenige, der warten lässt, seine Souveränität auf Kosten des Gegenübers. Es handelt sich um eine Abwertung, die letzten Endes strukturell ist, da sie dem sozialen Verhältnis als solchem zugrunde liegt.

Bestimmte Gesten und soziale Praktiken versuchen, die in diesem Verhältnis angelegte Ungleichheit zu lindern. Wer beispielsweise sagt: «Bitte nach Ihnen», setzt sich selbst in die Position des Wartenden. Das Warten wird durch diesen Akt umrahmt. Es handelt sich um eine Geste, die durch die selbstgewählte Passivität, die sie uns auferlegt, die Aktivität des anderen ermöglicht. Diese Form von Passivität lässt den anderen sein und gibt ihm Raum. Freundlichkeit (und in eingeschränkter Form Höflichkeit als soziale Institutionalisierung freundlichen Verhaltens) besteht vor allem darin, dem Gegenüber die Möglichkeit zu geben, in Erscheinung zu treten. Das Warten setzt sich als Akt des So-sein-lassens daher immer in Beziehung zu einem Gegenüber. Es handelt sich um eine Grenzform des Wartens, die sowohl souveräne Passivität als auch eine aufeinander gerichtete Beziehung umfasst. Mir scheint, dass diese Form der Passivität viele alltägliche Wartesituationen erträglicher macht: Wer beispielsweise seinem Nächsten an der Supermarktkasse den Vortritt lässt, gibt dem eigenen Warten einen Sinn, den es vorher noch nicht hatte. Dies führt schliesslich auch zur Frage, ob und wie das Warten durch Gemeinschaften abgedämpft werden kann. In Gemeinschaften ist das Warten typischerweise ein in Übergangsphasen auftretendes Phänomen, das räumliche und biografische Schwellen markiert. Seit jeher wird das Warten daher auch ritualisiert, um die instabile oder ungewisse Identität, die in Übergangsphasen angenommen wird, zu begleiten und vor dem Zusammenbruch zu bewahren.

Der Ethnologe und Ritualforscher Victor Turner (2005 [1969], S. 94) beschrieb Übergangsriten in drei Phasen: Die *erste Phase* ist eine Phase der Trennung. Das Individuum wird von der sozialen Einbindung in eine Gruppe gelöst. Die *zweite Phase* ist die Schwellenphase: Das «rituelle Subjekt» befindet sich in einem Bereich, der keine oder nur sehr wenige Merkmale mit der vergangenen oder zukünftigen Subjektivität teilt. In der *dritten Phase* ist der Übergang bereits vollzogen: Das

Individuum wird wieder in klare soziale Kontexte eingegliedert. Es gewinnt neue Freiheiten und Pflichten. Sowohl der Schwellenzustand, als auch die Individuen, die sich in diesem befinden, rutschen durch «[...] das Netz der Klassifikationen, die normalerweise Zustände und Positionen im kulturellen Raum fixieren [...] Schwellenwesen sind weder hier noch da; sie sind weder das eine noch das andere.» (Turner 2005 [1969], S. 94).

Die Soziologin Lahad Kinneret (2012, S. 182) führt die kollektive Ritualisierung des Wartens am Beispiel des in Israel bei Hochzeiten üblichen Glückwunsches «Bekarov Ezlech» aus. Der Wunsch gilt den noch ledigen, weiblichen Hochzeitsbesuchern und bedeutet in etwa «bald bei euch». Das individuelle Warten der Single-Frauen wird in ein kollektives Warten eingefasst: Wir wünschen uns, dass wir auch bei euch bald eine Hochzeit feiern können (Kinneret, 2012, S. 182). Zugleich ist der Segen eine Disziplinarmassnahme, da er die Frauen daran erinnert, noch nicht in dem von der Gemeinschaft erwarteten Lebensabschnitt angekommen zu sein (Kinneret, 2012, S. 182). Das ritualisierte Warten bietet aus dieser Perspektive eine Einbettung des Wartenden in die Gemeinschaft. Der Wartende fällt nicht ganz aus der Gemeinschaft heraus. Die Gemeinschaft solidarisiert sich mit dem Wartenden. Doch das geschieht zum Preis der Disziplinierung. Das ritualisierte Warten wird zu einem geschlossenen Warten, es gerinnt zur ausenbestimmten Erwartung und gerät ins Stocken. Das Ritual ist also immer auch eine problematische Lösung. Während das Warten im besten Fall dazu führt, einen Raum zu eröffnen, geht es der rituellen Gemeinschaft darum, diesen Raum zu kapern und für sich zu beanspruchen. Das rituelle Warten droht also, zu einem enteigneten Warten zu werden: Und was bleibt übrig, wenn einem nicht einmal mehr das eigene Warten gehört?

Psychoanalytisch orientierte und psychodynamische Therapieansätze verfolgen eine andere Strategie: Die Patienten lassen sich auf einen langandauernden Prozess mit offenem Ausgang ein. Sowohl die Patienten als auch die Therapeuten sind in diesem Prozess Wartende. Wie Nancy McWilliams (2004, S. 73) schreibt, wissen die Therapeuten aber aus eigener als auch auf Basis vergangener Therapieerfahrungen, dass dieser Prozess wirksam sein kann. Nancy McWilliams spricht diesbezüglich von einem erwartungsvollem Warten, das sie mit der zeitlichen Gerichtetheit der Quäker vergleicht: Ein Warten, das an der Möglichkeit von Offenbarungen festhält, die eine Seinsverschiebung bewirken könnten (McWilliams, 2004, S. 73). Doch Offenbarungen können nicht erzwungen werden (vgl. auch: Webster, 2016, S. 248 ff.). In gewisser Weise haben und teilen wir nichts, ausser dieses Warten: Wir warten auf jemanden, der auf seine eigene Ankunft wartet.

Vielleicht geht es letzten Endes also darum, im Warten des anderen aufgehoben zu sein.

Auf die eigene Ankunft warten

Wenn wir auf unsere eigene Ankunft warten, heisst das, dass das Warten der Existenz vorausgeht. Wer das Warten akzeptiert, akzeptiert damit einen Raum, der ihn nicht (noch nicht, nicht mehr, niemals) als Subjekt beinhaltet: «the waiting situation [...] allows the recognition of a space which does not contain me» (Faimberg, 1989, S. 105). Und er akzeptiert damit Wünsche sowie Quellen der Befriedigung, die noch nicht bekannt sind, sowie Gedanken, die noch nicht gedacht werden konnten (vgl. Bion, 1992). Zugleich sind wir im Zustand existentiellen Wartens zumeist weit davon entfernt, das Gefühl zu haben, neue Ideen oder Gedanken hervorbringen zu können. Vielmehr fühlen wir uns in einer endlosen Wiederholungsschleife gefangen, in der Wiederkehr des Gleichen, in schaler Alltagstristesse. Doch wie Gilles Deleuze schreibt, macht die Wiederholung etwas mit uns: «Die Wiederholung ändert nichts am sich wiederholenden Objekt, sie ändert aber etwas im Geist, der sie betrachtet» (Deleuze 1992, S. 98). Als Betrachter vermögen wir es mithilfe der Vorstellungskraft, der Wiederholung eine Differenz abzuluchsen (Deleuze, 1992, S. 106).

Die therapeutische Situation stellt im besten Fall eine Chance her, Differenzen in der Wiederholung wahrzunehmen und damit dazu beizutragen, dass es zu einer Verschiebung des subjektiven Seins kommen kann. Deshalb kann die Psychoanalytikerin Haydée Faimberg (1989, S. 103) schreiben, dass das Warten auch das Unerwartete beinhaltet: Demnach warten wir in der Wiederholung auf ein unerwartetes Ereignis: “We expect in repetition the unexpected event which surprises us as a going beyond of what had long been expected”. Der Wartende fällt immer wieder auf sich selbst zurück. Aber dieses auf sich selbst Zurückfallen vollzieht sich immer wieder anders. Gerade in der Wucht des auf sich selbst Zurückfallens entfalten sich die infinitesimalen Differenzen, die nötig sind, um die eigene Veränderung voranzubringen. Dies vor allem, wenn die Wiederholung als solche erfahren wird. Die Unbestimmtheit und Nicht-Positionalität des Wartenden führt so zur Suche nach neuen Abzweigungen, zum Abfallen vom Alten, Immer-Gleichen, zum kreativen Phantasieren, zum Aufsteigen neuer Wünsche oder Ängste. Der Wartende verfällt in Reverien, wird zum Träumenden. Es ist diese Kraft der Wiederholung, die letzten Endes auch zur Eingebung führt, denn es ist gerade der Eindruck des Immer-Gleichen, der den Blick für das schärft, was eben nicht gleich ist, oder, wie schon Simone Weil bemerkte: «Das Warten ist die Grundlage des geistigen Lebens» (Weil, 2017 [1950], S. 73).

Literatur

- Altman, Leon L. (1957). The Waiting Syndrome. *Psychoanalytic Quarterly*, 26, 508–518.
- Barthes, R. (1986). *Fragmente einer Sprache der Liebe*. Suhrkamp.
- Bion, W. R. (1992). *Lernen durch Erfahrung*. Suhrkamp.
- Bion, W. R. (1963). Eine Theorie des Denkens. *Psyche*, 17(7), 426–435.
- Bowlby, J. (1961). Trennungsangst. *Psyche*, 15(7), 411–464.
- Burgess Levin, G. (2012). Getting Involved with Time: Notes on the Analysis of a Schizoid Man, *Canadian Journal Of Psychoanalysis*, 20(1), 17–43.
- Deleuze, G. (1992). *Differenz und Wiederholung*. Fink.
- Depraz, N., Varela, F. J. & Vermersch, P. (2003). *On Becoming Aware: A pragmatics of experiencing*. Benjamins.
- Eigen, M. (2004). *Psychic Deadness*. Karnac Books.
- Faimberg, H. (1989). t zero: Waiting. *International Review Of Psycho-Analysis*, 16, 101–109.
- Gasparini, G. (1995). On Waiting. *Time and Society*, 29(4), 29–45.
- Goldberg, A. (1971). On Waiting. *International Journal Of Psycho-Analysis*, 52, 413–421.
- Goss, Ph. (2006). Discontinuities in the male psyche: waiting, deadness and disembodiment. Archetypal and clinical approaches. *Journal of Analytical Psychology*, 51, 681–699.
- Green, A. (2005 [1972]). *On Private Madness*. Karnac Books.
- Green, A. (2004). *Die tote Mutter: Psychoanalytische Studien zu Lebensnarzissmus und Todesnarzissmus*. Psychosozial.
- Heidegger, M. (1983). *Aus der Erfahrung des Denkens. 1910–1976*. Vittorio Klostermann.
- Kinneret, L. (2012). Singlehood, Waiting, and the Sociology of Time, *Sociological Forum*, 27(1), 163–186.
- Kracauer, S. (1977). *Das Ornament der Masse*. Suhrkamp.
- Küchenhoff, J. (2019). *Depression*. Psychosozial.
- Kundera, M. (2005). *Die unerträgliche Leichtigkeit des Seins*. Fischer.
- McWilliams, N. (2004). *Psychoanalytic Psychotherapy. A Practitioners Guide*. Guilford Press.
- Mischel, W. (2014). *The Marshmallow Test: Mastering Self-Control*. Little, Brown & Company.
- Mitchell, M. (2009). *Complexity: A Guided Tour*. Oxford University Press.
- Pascal, B. (2007). *Gedanken*. Anaconda.

- Phillips, A. (2013). *Missing Out: In Praise of the Unlived Life*. Penguin Books.
- Plügge, H. (1950). Die Wirkung des Nichts: Anmerkungen zu Pascals Ennui nebst kasuistischen Erläuterungen, *Psyche*, 4(7), 321–334.
- Rottenberg, J. (2014). *The Depths: The Evolutionary Origins of the Depression Epidemic*. Basic Books.
- Seidl, O. (2009). Zeit und Zeitlosigkeit der Psychoanalyse, *Forum der Psychoanalyse*, 25, 101–117.
- Sonnemann, U. (1987). Zeit ist Anhörungsform: Über Wesen und Wirken einer kantischen Verkennung des Ohrs. In D. Kamper, & Ch. Wulf (Hrsg.), *Die sterbende Zeit: Zwanzig Diagnosen*. Luchterhand.
- Turner, V. (2005 [1969]). *Das Ritual: Struktur und Anti-Struktur*. Campus Verlag.
- Verhaeghe, P. (2004). *Liebe in Zeiten der Einsamkeit: Drei Essays über Begehren und Trieb*. Turia + Kant.
- Webster, J. (2016). *Leben und Tod der Psychoanalyse: Vom unbewussten Wunsch und seiner Sublimierung*. Turia + Kant.
- Weil, S. (2017 [1950]). *Cahiers/Aufzeichnungen: Band 4*, Carl Hanser.
- Wittmann, Marc (2015). *Wenn die Zeit stehen bleibt: Kleine Psychologie der Grenzerfahrungen*. C. H. Beck.
- Zimbardo, Ph. & Boyd, J. (2008). *The Time Paradox: The New Psychology of Time That Will Change Your Life*. Free Press.

Anmerkung

¹ In Kunderas Roman flüchtet ein politisch engagiertes Paar aus dem Ostblock in den Westen. Die weibliche Protagonistin erlebt das Leben im Westen als unerträglich leicht, zuvor hatte ihr Leben einen Sinn, den Widerstand, im Westen bricht das weg: das Leben ist frei, alles kann gedacht, gesagt, gemacht werden. Sie gerät in einen unüberwindbaren Limbus und wird zu einer paradigmatischen Wartenden (sie hat eine Grenze überwunden, die nirgendwo hinführt und verbleibt gefangen in einem gesperrten Übergang).

Angaben zum Autor

Nikolaus Lehner ist psychoanalytisch orientierter Psychotherapeut in Ausbildung unter Supervision in eigener Praxis. Studium der Politikwissenschaft und Soziologie an der Universität Wien. 2017 Promotion im Fach Soziologie. Seit 2014 Lektor am Institut für Soziologie in Wien sowie zwischen 2017 und 2019 am Institut für Soziologie in Innsbruck. Veröffentlichungen zu Kulturtheorie, Mediensoziologie und Psychoanalyse. Mail: nikolaus.lehner@outlook.com.